START

Reel Contents

1. Ingenbleek, T. / In welchem Zusammenhang steht Platons ...
2. Manns, P. / Die tragische Katharsis
3. Martini, C. B. / De tragoedia Agathonis pauca quaedom disputavit et ...
4. Martin / De aliquot Horatii carminibus commentatio critica
5. Mützell, W. J. C. / De translationum, quae vocantur, apud Curtium usu
6. Meissner, C. / De translationibus Ciceronianis. pt. 1.
7. Menge / Ueber den Gebrauch des Vocativs bei Aeschylus
8. Mau, A. / De Tibulli elegia libri primi secunda
9. May, J. / Der rednerische rhythmus mit besonderer beziehung auf ...
10. Meyer, K. / Die Wort und Satzstellung bei Sallust ...

Reel Contents (2)

11. Mercklin, L. / Symbolae exeget. ad Curculionem Plautinam
12. Martin, J. F. / 1) De Horatii Carm. II, 1 et I, 28., ... 2) De aliquot locis ...
13. Marx, Chr. / Ossa temporibus Homericis esse diis oblata
14. Meyer, J. / Ueber die quellen in Plutarch's lebensbeschreibungen ...
15. Meyer, J. / Insunt variae lectiones ad Livii lib. XXVI. XXVII., quas Fabri, ...
16. Kempf / Friedrichs-Gymnasium : Jahresbericht über das Schuljahr ...
17. Meyer, J. / Insunt variae lectiones ad Livii lib. XXIV. XXV., quas Fabri, ...
18. Achtner, M. / Über Herodot
19. Adam / Ueber den rednerischen und staatsmännischen Werth der ...
20. Adami, F. / Liegt der schilderung des untergangs der fünfzehn kohorten ...

Reel Contents (3)

21. Adrian / De locis aliquot primi idylliii Theocritei difficilioribus ...
22. Alschefski, K. F. S. / Ueber die kritische Behandlung der ...
23. Aschenbach, W. / Ueber die Erinyen bei Homer
24. Bachmann, W. / Disputatio qua antiquitatis Germanicae ...
25. Gerber, F. / Abhandlung über den Horaz, besonders in Beziehung ...
26. Gerdes, C. / De translationibus, quae dicuntur Terentianis
27. Gerlach / Homers Einfluss auf die bildende Kunst der Griechen
28. Lucas, C. T. L. / Ueber Polybius' Darstellung des Aetolischen ...
29. Lutze, H. / De Homericorum carminum ratione strophica
30. Luthe, W. / Die aristotelischen Kategorien

Reel Contents (4)

Reel Contents (5)

41. Matern, A. / De ratione ea, qua Cicero in oratione pro L. Murena habita ...
42. Matthiae, I. C. / Beiträge zur Erklärung der Antigone von ...
43. Maass, E. / De Attali Rhodii fragmentis Arateis commentatio
44. Löffler, J. / De Euripidis Hecuba quid secundum Aristotelis præcepta ...
45. Löwe, K. H. / Disquisitio de praepositionis "de" usu apud Livium
46. Ludwich, A. / Über das spruchbuch des falschen Phokylides ...
47. Lowinski, A. / Emendationes Aeschyleae ...
48. Mehliss, E. / Das erste stasimon der Choephoren ...
49. Loewe, H. / Dissertatio de nonnullis figuris, quibus poetae Latini ...
50. Köchly, H. A. T. / De Musaei Grammatici codice Palatino ...

Reel Contents (6)

51. Lilie, F. W. / De hominum vita et moribus quales sint apud ...
52. Maehly, J. / Das XXX. Idyll des Theocrit ...
53. Kern, F. G. G. / Ueber Xenophanes von Kolophon...
54. Kern, R. / Die beiden Erzählungen im 2. Buch der Ilias
55. Keil, C. A. K. / Sylloges inscriptionum Boeoticarum particula
56. Horrmann / Die Construction der Antigone des Sophokles : ein ...
57. Kautz, O. / Die alten sprachen und die ästhetische ...
58. Graff, G. / Die olympischen Spiele, ihre Gründung, Entstehung und ...

Jahresbericht

des

Königlichen kath. Gymnasiums
zu Sigmaringen

für das

Schuljahr 1889—1890.

Inhalt:



Sigmaringen, 1890.
M. Liehner'sche Hofbuchdruckerei.

1890. Progr. Nr. 452.

In welchem Zusammenhang steht Platons Lehre von der ἀνάμνησις mit seiner Ideentheorie?

Für das Verständnis der oberen Gymnasialklassen dargestellt
von Dr. Theodor Ingenbleek, Gymnasiallehrer.

Die Frage nach der Realität unserer Allgemeinbegriffe hat eine dreifache Beantwortung gefunden: 1) Die Allgemeinbegriffe sind als solche, d. h. in ihrer Allgemeinheit, objektivreal; dann sind die Einzeldinge, welche unter einen Begriff fallen, nur Erscheinungsweisen oder Vervielfältigungen desselben und unterscheiden sich bloss durch Zufälligkeiten. Die Allgemeinbegriffe sind das einzige Reale und sie existieren vor den Einzeldingen, in welchen sie zur Erscheinung kommen, d. h. universalia ante rem, um den mittelalterlichen Kunstausdruck zu gebrauchen. 2) Die Allgemeinbegriffe sind in keiner Weise objektivreal, sondern existieren allein in unserem Denken, welches eine Vielheit von Einzeldingen unter einen gemeinsamen Namen zusammenfasst. Demnach sind die Einzeldinge das einzige Reale, und nach ihnen entstehen die Allgemeinbegriffe erst in unserem Verstand, indem dieser mehreren Einzeldingen einen gemeinschaftlichen Namen giebt (universalia post rem). 3) Die Allgemeinbegriffe sind objektivreal, aber nur ihrem Inhalte nach. In den Einzeldingen, die unter einen Begriff fallen, ist der Inhalt desselben verwirklicht, aber die Form der Allgemeinheit hat der Begriff bloss durch unser Denken, welches den Inhalt des Begriffes in den Einzeldingen nur insoweit erfasst, als derselbe auch allen übrigen Einzeldingen dieses Begriffes zukommt (universalia in re).

Die erste dieser drei Ansichten finden wir in Platons Ideentheorie vertreten. Was Platon, um zu dieser Theorie zu gelangen, von seinen Vorgängern benutzte, hat Aristoteles Metaph. I. c. 6 treffend auseinandergesetzt. Die Ideenlehre ist offenbar der Kern der platon. Philosophie. Um sie zu stützen, erfand Platon die *ἀνάμνησις*. Wie sehr ihm letztere am Herzen lag, geht schon daraus hervor, dass er sie in drei Dialogen, im Menon, Phaedrus und Phaedon, ausführlich behandelt hat. Fragt man nun nach dem Zusammenhange der Ideentheorie mit der Lehre von der *ἀνάμνησις*, so wird dieser sofort klar, wenn man zusammenstellt, was Platon selbst in den genannten Dialogen über die *ἀνάμνησις* sagt.

Im Menon lässt Platon den Sokrates den Satz aufstellen: *τὸ ζητεῖν καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν* (81 D). „Aber, lieber Sokrates," sagt darauf der Mitunterredner Menon, „behauptest du das so ohne weiteres, dass wir nicht lernen, sondern dass das, was wir lernen nennen, ein Erinnern ist? Kannst du mir darthun, dass dieses sich so

verhält?"[1]) Sokrates will nun seine Behauptung strikte beweisen; „rufe mir," sagt er zu Menon, „von deiner zahlreichen Begleitung da einen, welchen immer du willst, herbei, damit an diesem ich dir die Richtigkeit meiner Behauptung nachweise." Sokrates bringt nun, „nicht durch Belehrung, sondern durch blosses Fragen" (85 D) den ungebildeten Sklaven allmählich dahin, dass er aus sich ein Quadrat konstruieren kann, welches doppelt so gross ist, als ein gegebenes (Men. 82 B — 85 C). Da nun Menon selbst zugiebt, dass der Sklave früher weder in der Geometrie unterrichtet sei, noch jenen Lehrsatz gewusst habe, ihn jetzt aber wisse, obgleich ihn niemand belehrte, sondern er nur befragt wurde, so schliesst Sokrates: „Weil der Sklave in seinen Antworten nur seine eigenen Vorstellungen (*δόξα*)[2]) gab, so lagen diese Vorstellungen in ihm; also liegen in ihm, der nicht weiss, was irgend er nicht wissen mag, richtige Vorstellungen (*ἀληθεῖς δόξαι*) von dem, was er nicht weiss. Diese Vorstellungen aber, die eben in ihm wie ein Traum aufgeregt worden sind, werden durch beharrlich fortgesetztes Fragen zum Wissen (*ἐπιστήμη*) werden. Also wird er ein Wissen erlangen, indem er selbst aus sich selbst dieses Wissen hervornimmt. Und ist dieses Hervornehmen des Wissens aus sich selbst nicht ein Erinnern?" (*ἀναμιμνήσκεσθαι*) (85 D). Hiermit ist für Platon *μάθησις* = *ἀνάμνησις* bewiesen. Es fragt sich nun, zu welcher Zeit die Keime des Wissens erlangt sind; dieses wenigstens im allgemeinen festzustellen, fährt Sokrates fort: „Der Sklave hat das Wissen, das er jetzt besitzt, entweder irgend einmal erlangt oder stets besessen; wenn er es irgend einmal erlangte, so kann er es nicht im jetzigen Leben erlangt haben, da ihn ja niemand in der Geometrie unterwiesen hat; deshalb muss er es notwendigerweise in irgend einer anderen Zeit erlangt haben, und zwar zu jener Zeit, wo er noch nicht Mensch war. Die gesamte Zeit hindurch aber war er entweder Mensch, oder war es nicht. Da nun zu der Zeit, wo er Mensch war und zu der, wo er es nicht war, richtige Vorstellungen in ihm sich befanden, die, durch Fragen geweckt, zu Kenntnissen (*ἐπιστῆμαι*) werden, so ist es offenbar, dass seine Seele alle Zeit hindurch im Lernen begriffen gewesen ist."

Diese Erörterung über die *ἀνάμνησις* wird fortgesetzt und genauer bestimmt im Phaedon von p. 72 E. an. Weil der Zuhörerkreis des Sokrates wenigstens im grossen und ganzen immer derselbe war, brauchte Platon, der ja seine Lehren dem Sokrates in den Mund legt, vorkommenden Falles an einen schon früher ausgemachten Satz nur einfach zu erinnern. So sagt hier Kebes, nachdem er dem Sokrates in dem, was er für die Unsterblichkeit der Seele vorgebracht hatte, beigestimmt, um seinerseits auch noch einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele beizubringen: *καὶ μὴν καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτε ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι·*

---

[1]) Siehe Platons Werke, übersetzt von Müller, mit Einleitungen begleitet von Steinhart.

[2]) Ueber δόξα Vorstellung, Meinung, Ansicht, siehe Bonitz: Platonische Studien, 3. Aufl. p. 59.

ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθανατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχὴ εἶναι. Sokrates begründet dieses dem noch zweifelnden Simmias gegenüber auf folgende Weise: „Da es feststeht, dass, wenn jemand an etwas sich erinnert, er vorher einmal es wissen musste, so ist auch das auf diese Weise uns zu teil werdende Wissen eine *ἀνάμνησις*; oder um mich deutlicher auszudrücken: wenn jemand, der zuvor etwas sah oder hörte oder in irgend einer anderen Weise wahrnahm, nicht bloss dieses erkannte, sondern auch an etwas anderes dabei dachte, dessen Kenntnis nicht dieselbe, sondern eine verschiedene ist, so sagen wir mit Recht, dass er dessen, an das er dachte, sich erinnerte (*ἀνεμνήσθη*). Wie oft dieses aber vorkommt, lehrt hinlänglich die tägliche Erfahrung; z. B. wenn ein Liebhaber die Leier seines Lieblings erblickt, so denkt er sofort an den Liebling selbst; oder wenn man ein Bild des Simmias sieht, so erinnert man sich des Simmias selbst; oder wenn man den Simmias erblickt, so erinnert man sich seines Freundes Kebes *καὶ ἄλλα που μυρία τοιαῦτ' ἂν εἴη.* Aus allem diesem folgt aber, dass *ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ' ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπ' ἀνομοίων* (p. 74 A.) Ferner werden wir durch Sinneswahrnehmungen dazu gebracht, zu denken und uns zu erinnern an das, was wir mit den Sinnen nicht wahrgenommen haben, was überhaupt mit denselben nicht wahrnehmbar ist, wie z. B. wenn wir gleiche Dinge, schöne Dinge etc. sehen, so vergleichen wir sie mit dem *αὐτὸ τὸ ἴσον*, dem *αὐτὸ τὸ καλὸν κε.* Hieraus folgt: *Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅ τι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτα εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα* (p. 75 B.). Mit der Geburt aber (fährt Sokrates fort) fingen wir gleich an zu sehen, zu hören und hatten die anderen Sinneswahrnehmungen, also müssen wir die Kenntnis (*ἐπιστήμη*) der Dinge an sich schon v o r der Geburt erlangt haben. Und wenn wir nach Erlangung einer Kenntnis nicht immer wieder sie vergassen, müssen wir in ihrem fortwährenden Besitze geboren werden und das Leben hindurch in ihrem fortwährenden Besitze bleiben; denn der Besitz einer erlangten Kenntnis besteht doch wohl in dem Festhalten und Nichtwiedereinbüssen derselben. Wenn wir aber, nachdem wir sie vor unserer Geburt erlangten und bei unserer Geburt einbüssten, später vermittelst der darauf bezüglichen Wahrnehmungen (wie vorhin gezeigt) jene Kenntnisse (*ἐπιστήμας*), die wir früher schon einmal besassen, wiedererlangen, so ist doch wohl das, was wir l e r n e n nennen, das Wiedererlangen einer uns angehörigen Kenntnis. Und wir werden uns wohl richtig ausdrücken, wenn wir dieses *ἀναμιμνήσκεσθαι* nennen. Eines von beiden muss also stattfinden: entweder wir wurden mit diesem Wissen geboren und besitzen es alle das Leben hindurch; oder diejenigen, von denen wir behaupten, sie erlernen es, thun später weiter nichts, als sie erinnern sich dessen wieder *καὶ η μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη.* Da nun aber der erste Fall nicht stattfindet, weil keineswegs alle im Besitze des Wissens sind (wie Simmias zugiebt), sie sich daher bloss an das erinnern, was sie dereinst erlernten, so waren auch unsere Seelen früher, ehe sie in menschlicher Gestalt erschienen, ohne Körper und besassen Einsicht (*φρόνησιν εἶχον*).“ Auf den Einwurf des Simmias, wir könnten vielleicht

zugleich mit der Geburt diese Kenntnis erlangt haben, erwidert Sokrates: „Da wir nicht im Besitze derselben geboren wurden (wie wir eben einräumten), so müssten wir sie zur selben Zeit, zu der wir sie erlangten, wieder eingebüsst haben, eine Annahme, die absurd wäre. Also bleibt es dabei, dass wir jene Kenntnis von den Dingen an sich v o r unserer Geburt erlangt haben, dass also auch unsere Seele existierte, bevor wir geboren wurden."

Es drängt sich nun die Frage auf, ob jene Kenntnisse von Ewigkeit her in unserer Seele waren? oder wenn nicht: wie und wann erlangte die Seele sie denn in ihrem sogenannten präexistenziellen Zustande? und wie ist es gekommen, dass die einzelnen Seelen sich überhaupt mit einem Körper vereinigten? und worin hat es ferner seinen Grund, dass die Fähigkeit der Menschen, den in ihnen schlummernden Erkenntnisinhalt sich zum Bewusstsein zu bringen, so sehr verschieden ist? Wie Platon wenigstens sich mit diesen Fragen abgefunden hat, deutet der herrliche Mythus im Dialoge Phaedrus an, welcher das Leben der Seele ohne Körper schildert. „Die Lehre von der *ἀνάμνησις* aber ist das Ziel und das Resultat dieser Schilderung, um deswillen diese ihre bestimmte Gestaltung empfangen hat." (Deuschle, Platon. Mythen, Prog. Hanau 1854, p. 24).

Schon im Menon (p. 81) äussert Platon, allerdings in ziemlich unbestimmten Ausdrücken, seine Ansicht von dem Leben der Seele ohne Körper; er beruft sich dabei auf das, was er von Priestern und Priesterinnen, was er von Pindar und von vielen anderen Dichtern *ὅσοι θεῖοί εἰσιν* hierüber gehört habe: „Diese sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich und ende bald (was man sterben nennt), bald trete sie wieder in das Dasein, gehe aber nie unter; darum fürwahr müsse man sein ganzes Leben in frömmster Weise führen." Hieraus lässt Platon den Sokrates folgendes schliessen: „Da nun die Seele unsterblich und oft in das Dasein getreten ist und gesehen hat, was hienieden ist und im Hades, kurz jegliches, so giebt es nichts, was sie nicht gelernt hat; so dass es nicht zu verwundern ist, wenn sie über die Tugend und andere Dinge das sich ins Gedächtnis zurückzurufen vermag, was sie auch schon früher wusste. Da nun die gesamte Natur verwandt ist und die Seele alles gelernt hat, so steht nichts entgegen, dass man, wenn man nur e i n e r Sache sich erinnert (was die Menschen lernen nennen), alles andere selbst auffinde, sobald jemand nur unverdrossen ist und nicht müde wird nachzuforschen. Denn sonach ist alles Nachforschen und Erlernen nichts als ein Erinnern."

Wenden wir uns nun zu der ausführlichen Schilderung im Phaedrus (von p. 245 C. an). Sie wird eingeleitet durch *δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε*: Jede Seele ist unsterblich und etwas Ungewordenes (*ἀγένητον* 246 A). Wie aber das Wesen derselben beschaffen sei, genau und deutlich auseinanderzusetzen, ist für die Menschen zu schwer. Diese können sie höchstens mit irgend einem andern vergleichen. Wir wollen sie nun der von Natur vereinten Thätigkeit eines beschwingten Gespannes und Wagenlenkers

vergleichen. Es ist aber ein Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Seele; jener Gespann enthält in sich nichts Widersprechendes, da die Rosse und Wagenlenker der Götter *πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν* sind; der Wagenlenker der menschlichen Seele aber bedient sich zweier Rosse und von diesen ist nur das eine *καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων· ὁ δὲ ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος*; daher ist bei uns das Wagenlenken auch schwierig und ungefüg.

Inwiefern nun (fährt Sokrates fort) etwas ein lebendes Wesen genannt wurde, ein sterbliches oder ein unsterbliches, das müssen wir zu erläutern versuchen. Jede Seele trägt für alles Unbeseelte Sorge, sie umkreist den ganzen Himmel, bald unter dieser, bald unter jener Gestalt. Ist sie nun vollkommen und beschwingt (*τελέα καὶ ἐπτερωμένη*), dann schwingt sie sich zur Höhe und waltet über die ganze Welt; die ihrer Schwingen beraubte wird fortgeführt, bis sie etwas Festes erfasst, wo sie ihren Wohnsitz nimmt, und mit einem irdischen Leibe bekleidet, welcher eben durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint. Das Gesamte aber, Leib und Seele vereint, wird ein lebendes Wesen (*ζῶον*) genannt und erhielt den Beinamen des sterblichen; unsterblich aber nennen wir die Gottheit, nicht aus irgend einem bestimmt gedachten Grunde, sondern wir stellen sie uns vor, ohne sie gesehen oder erkannt zu haben, ein unsterbliches, lebendes Wesen, das sowohl eine Seele als auch einen Leib hat, beide von Natur auf ewige Zeiten verbunden. Aber möge das doch so sich verhalten und ausgesprochen werden, wie es dem Gotte gefällt; doch die Ursache des Verlustes der Schwingen, weshalb sie der Seele entfallen (infolge dessen die Seele in einen irdischen Körper kommt und ein *θνητὸν ζῶον* wird), wollen wir zu erfassen versuchen. Sie ist aber folgender Art: Die Schwinge besitzt von Natur das Vermögen, das Schwere aufwärts, zu der Höhe zu führen, wo das Geschlecht der Götter seinen Wohnsitz hat. Unter allem zum Leibe gehörigen ist sie wohl am meisten des Göttlichen teilhaftig. Das Göttliche aber ist schön, weise, gut und alles, was diesem ähnlich ist. Durch diese Wesenheiten wird die Beschwingung vorzüglich genährt und gekräftigt. Durch das Hässliche und das Böse und das jenem Entgegengesetzte schwindet sie dahin und geht unter. Voraus zieht nun im Himmel der grosse Führer Zeus auf beschwingtem Wagen, der alles ordnet und beschicket, ihm aber folgt in elf Abteilungen der Götter und Dämonen Heer. Denn Hestia bleibt allein daheim zurück. Von den übrigen aber machen diejenigen Götter, welche der Zahl der Zwölf zugeordnet sind, jeder an der ihm angewiesenen Stelle, die Führer. Nun giebt es gar manches beseligende Schauspiel, gar manche den Himmel durchschneidende Bahn, auf welcher der Götter seliges Geschlecht einherzieht, indem jeder von ihnen sein Geschäft betreibt. Diesem folgt jedesmal, wer dazu Lust und Kräfte hat; denn Missgunst weilt ausserhalb des Reigens der Götter. Wenn sie aber zum Mahle und Gelage ziehen wollen, fahren sie aufwärts nach dem höchsten Himmelsgewölbe. Die Wagen der Götter nun fahren, wohlgezügelt und im Gleichgewicht, leicht dahin, die anderen aber mit Mühe. Denn das mit dem Schlechten behaftete Ross stört dem Wagenlenker, der ein nicht wohlgezogenes hat, das Gleichgewicht, nach der Erde hinstrebend und eine Überwucht

bewirkend. Hier hat nun die Seele die grössten Mühsale und Kämpfe zu bestehen. Denn die Seelen, welche unsterbliche heissen, ziehen, wenn sie zur Höhe gelangten, hinaus und machen auf dem Rücken des Himmels Halt, und so führt sie der Umschwung mit herum; sie aber schauen das ausserhalb des Himmels Befindliche, *τὰ ὄντως ὄντα*. Das farblose, gestaltlose, untastbare, wirklich seiende Sein nämlich ist nur zu schauen, wenn Vernunft die Seele leitet, um welches das der Erkenntnis der Wahrheit Angehörige solche Stelle einnimmt. Da nun die Denkkraft (*διάνοια*), als der Gottheit und jeder für das Rechte empfänglichen Seele angehörig, in der Vernunft und dem lauteren Wissen (*νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ*) ihre Nahrung findet, genügt es der Seele, von Zeit zu Zeit das Seiende zu schauen und die Betrachtung des Wahren schafft ihr Behagen und Gedeihen, bis sie der kreisende Umschwung zur selben Stelle zurückführt. In diesem Kreislaufe schaut sie die Gerechtigkeit an sich (*αὐτὴν δικαιοσύνην*), sie schaut die Erkenntnis, nicht die mit einem Werden verbundene, noch die, welche irgend eine verschiedene ist, auf ein Verschiedenes gerichtet von dem, was wir jetzt seiend nennen, sondern die auf das wirklich seiende Sein gerichtete Erkenntnis (*τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν*); und nachdem sie auch im übrigen *τὰ ὄντα ὄντως* geschaut und sich daran erlabt, kehrt sie zur Heimat, indem sie sich wieder in das diesseitige Himmelsgewölbe versenkt. Nachdem sie aber heimgekehrt ist, stellt der Wagenlenker die Rosse an die Krippe und wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. Und das ist das Leben der Götter.

Von den übrigen Seelen aber erhoben diejenigen, welche ihrem Gotte am besten nachfolgten und ihn abspiegelten, das Haupt des Wagenlenkers zu dem äusseren Raume und wurden bei dem Umschwunge mitherumgeführt, beunruhigt jedoch von den Rossen und nur mit Mühe das Seiende erschauend; andere aber liessen ihn bald sich erheben, bald niedertauchen und schauten beim Widerstreben der Rosse manches, anderes dagegen nicht; noch andere endlich tauchen niemals auf, sondern werden in der Tiefe mitherumgeführt, sich stossend und übereinander herfallend, indem die eine der anderen zuvorzueilen strebt. So entsteht Getümmel, Wettstreit und das grösste Schweissvergiessen. Hier erlahmen viele durch der Wagenlenker Schuld, vielen wird auch manche Schwinge geknickt, alle aber ziehen, ohne zum Anschauen des Seienden zu gelangen, ab und begnügen sich nach ihrem Abzuge mit der Nahrung des Vermeinten (*τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται*). Dieser grosse Eifer zu schauen, wo das Gefilde der Wahrheit ist, findet aber statt, weil das eben die angemessene Weide ist, welche die dortige Wiese der Seele bietet, und hierdurch die natürliche Schwinge, die Seele zu erheben, genährt wird; und weil es das Gesetz der Adrasteia ist, dass die Seele, welche ihrem Gotte nachfolgend etwas des Wahren erschaute bis zu einer neuen Umkreisung unverletzt und, wenn sie das fortwährend zu erlangen vermag, für immer wohlbehalten bleibe; erschaute sie es aber, unvermögend nachzufolgen, nicht und wurde sie durch irgend einen Unfall von Vergessenheit und Schlechtigkeit befallen, herabgezogen (*καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ*) und fiel so herabgezogen

und ihrer Schwingen beraubt zur Erde, dann gilt das Gesetz, diese bei der ersten Geburt in einen solchen Körper zu verpflanzen, dessen sie nach dem Verhältnisse des von ihr Erschauten würdig ist; diejenige, welche vom Wahren das meiste erschaute, kommt in den Körper eines Philosophen; die zweiten Ranges in den eines Königs; die dritten Ranges in den eines Staatsmannes und so weiter herab bis auf die achten Ranges, die in den Körper eines Sophisten gelangt, und die neunten und letzten Ranges, welche am allerwenigsten erschaute und in den Körper eines Gewaltherrschers kommt.[1]) Wer in allen diesen Lagen fortwährend seine Pflicht erfüllt, dem wird ein besseres Los zu teil, wer sie aber verletzt, ein schlechteres. Dahin aber, von wo eine Seele ausging, gelangt sie vor zehntausend Jahren nicht wieder, weil vor diesem Zeitraum keine die Schwingen wiedererhält; ausgenommen hiervon ist nur diejenige Seele, die bei der Wahl eines neuen Lebens[2]), (welche Wahl alle tausend Jahre stattfindet), sich dreimal hintereinander das Leben eines der Weisheit redlich Nachstrebenden erwählt hat; diese wird nämlich schon nach Vollendung des dritten Lebens wiederum mit Schwingen versehen und kehrt in ihr ursprüngliches Verhältnis zurück. Diejenige Seele aber, welche niemals die Wahrheit erschaute, kommt nicht einmal in den Körper eines Menschen, sondern in den eines Tieres; *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.* Nachher aber an dieses sich zu erinnern, ist nicht für jede Seele leicht, weder für diejenigen, welche damals das dort Befindliche nur auf kurze Zeit schauten, noch für die, welche, als sie hierher gerieten, Unglück hatten, indem sie durch allerlei Umgang dem Ungerechten sich zuwendeten, die Erinnerung an das Heilige, das sie dort erschauten, verloren. Und nur wenige bleiben traun übrig, denen das Gedächtnis in ausreichender Weise zu Gebote steht. Wenn nun diese ein Abbild von dem dort Befindlichen erblicken, geraten sie in Erstaunen und ausser sich, welches eine Empfindung solcher ist, die etwas nicht erkennen, weil sie dasselbe nicht

---

[1]) August Niemann benutzt in seinem geistreichen Romane „Bakchen und Thyrsosträger“ diese platonische Ansicht, um zu zeigen, woher jemand jene Eigenschaften habe, die ihn zu einem „Genie“ machen. (Grenzboten 1882, 1. Quartal p. 663—671). Es sei gestattet, den Schluss seiner Ausführung hier folgen zu lassen: „Was hätten wir wohl zu lernen, wenn wir die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Weisheit, die Tugend kännten? Nein, wir besitzen diese Kenntnis nicht, sondern wir müssen sie lernen. Dies Lernen aber ist nichts anderes als ein Wiedererinnern, weil die Wahrnehmungen durch unsere Sinne uns in die Erinnerung zurückrufen, was wir ehedem wussten, aber durch das Einkleiden in einen Körper vergessen haben. Und die, welche recht gründlich vergessen haben, das sind die klugen, praktischen Leute, die sich von Kindheit an verständig benehmen, es zu Reichtümern und Ehren bringen und in der Wissenschaft schnell berühmt werden. Wenig Erinnerung an die himmlische Heimat stört sie in ihrem irdischen Streben. Die aber noch ein deutliches Bild der göttlichen Schönheit und Weisheit in ihrer Seele tragen und es nicht vergessen können, dass der Himmel ihre Heimat ist, obwohl sie in das schwere Fleisch gekleidet sind, die können sich hier unten nicht gut zurechtfinden, benehmen sich thöricht und werden nicht verstanden. Das sind die Künstler, Dichter und Denker, mit einem Worte: das Genie.“

[2]) Genauer beschrieben Pl. Republ. 617 D. ff.

vollkommen wahrnehmen. Nun haben aber die irdischen Abbilder der Gerechtigkeit und der Besonnenheit und dessen, was sonst Wert für die Seele hat (250 B. cf. 247 D.), keinen Glanz, sondern vermittelst trüber Werkzeuge erschauen mit Mühe nur wenige, solchen Bildern nachgehend, die Gattung des Nachgebildeten.“

Nach dieser Darstellung der *ἀνάμνησις* kann es nicht mehr zweifelhaft sein, in welchem Zusammenhange die *ἀνάμνησις* mit der Ideentheorie Platons steht: wie die Ideentheorie der Schlussstein und das Resultat der platonischen Erkenntnislehre ist, so ist die Lehre von der *ἀνάμνησις* der Grundstein und das Fundament derselben.[1]) Denn bloss durch die *ἀνάμνησις* erklärt es sich,[2]) wie der Mensch überhaupt zu einer Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) gelangen könne. Platon führt ja gerade seine *ἀνάμνησις* ins Feld gegen den sophistischen Satz *ὡς οὐκ ἄρα ἔστι ζηιεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὔτε γὰρ ἄν γε ὃ οἶδε ζητοῖ· οἶδε γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως· οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ τι ζητήσει* (Menon 80 E. cf. Arist. Analyt. post. I, 1. Analyt. prior. II, 21).

Platon aber unterscheidet zwischen Erkenntnissen, die implicite in der Seele liegen (*ἐπιστήμας κεκτῆσθαι*) und zwischen solchen, in deren Besitz die Seele sich ausdrücklich weiss (*ἐπιστήμας ἔχειν*), wie sich aufs deutlichste aus der vorhergehenden Darstellung der *ἀνάμνησις* ergiebt. An einem originellen Vergleiche sucht Sokrates dieses dem Theätet (Theaet. p. 197) klar zu machen: „Mit der *ἐπιστήμης κτῆσις* und *ἕξις* verhalte es sich ebenso, wie wenn jemand wilde Vögel, Holztauben oder andere einfinge und, indem er im Hause einen Taubenschlag anlegte, fütterte. Denn in gewisser Hinsicht könnten wir sagen, dass er sie stets habe (*ἔχει*), weil er doch in ihrem Besitze ist (*κέκτηται*). In anderer Hinsicht aber, er habe keine, sondern er habe nur die Gewalt über sie bekommen, indem er im Umfange seines Hauses sie zu seinen Gefangenen machte, sie zu fassen und zu haben, sobald er wolle.“

Wie kommt es nun aber, dass der eine Mensch mehr, der andere weniger den in seiner Seele implicite liegenden Erkenntnisinhalt zu entwickeln und sich zum Bewusstsein zu bringen vermag? Und wenn überhaupt, woher denn hat die menschliche Seele die Kraft, diesen Erkenntnisinhalt zu entwickeln? Auch hierüber gibt die *ἀνάμνησις* Aufklärung: durch das Erschauen des wirklich seienden Seins (d. h. der Ideen) auf ihrer Rundfahrt mit den Göttern erlangte die Seele den Erkenntnisinhalt und die Denkkraft; und je mehr eine Seele davon erschaute, desto grösser ist ihre Fähigkeit, sich diesen Inhalt wieder zu vergegenwärtigen. Die Seele aber, die gar nichts davon erschaute, gelangt in den Leib eines Tieres, „weil diese Seele nicht imstande ist vermöge dessen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher, aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken (*λογισμῷ*) in Eins zusammengefasst wird, zur Erkenntnis

---

[1]) „Erkennen ist ihm (Platon) das Bewusstwerden der Ideen durch Wiedererinnerung.“ Hagemann: Logik und Noëtik, 3. Aufl. p. 117. Vergleiche auch Bonitz: Platon. Studien, p. 307.

[2]) Nach Platon; der Verfasser vorliegender Arbeit will nur die Ansicht Platons klarlegen, weshalb er sich auch jeder Kritik enthalten hat.

zu gelangen." (Phaedr. c. 29.) Der Mensch bringt sich also durch *λογίζεσθαι*, indem er das Gemeinsame und Gleiche, was in den einzelnen Gattungen zerstreut ist, zusammenfasst (*συνορᾶν*, *συναγωγή* Phaedr. c. 49, 50) und den Gattungsbegriff wiederum einteilt und zergliedert (*τέμνειν*, *διαίρεσις* ib.), den in ihm liegenden Erkenntnisinhalt zum Bewusstsein und zwar *αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ* (Menon p. 85 D.) oder, wie es Phaedr. p. 275 A. heisst, *ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμιμνησκομένους*. So erkennt die menschliche Seele das Konstante und Veränderliche in den Dingen: sie erkennt die Stabilität der Gattungstypen, während sie die Individuen entstehen und vergehen sieht. Es drängt sich ihr nun der Gedanke auf, dass die Typen eine festere Solidität haben müssen; und allmählich wird es ihr, (soweit nämlich der Körper, in dem die Seele *ὀστρέου τρόπον* (Phaedr. 250 C.) eingeschlossen ist, ihr nicht hinderlich ist), ganz klar, dass das Individuelle nicht i s t, sondern w i r d, dass dagegen die unvergänglichen Gattungsformen das wahrhaft Reale, *τὰ ὄντως ὄντα* oder die I d e e n, ausmachen; oder wie Platon, dem die Philosophie nicht allein Sache des Verstandes, sondern auch des Gemütes ist, sich ausdrückt: *τοῦτο δέ ἐστιν ἀ ν ά μ ν η σ ι ς ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως* (Phaedr. c. 29).

An einem konkreten Beispiele beschreibt Platon diese *ἀνάμνησις* ausführlich im Phaedr. p. 250 D. — 256 E. Er wählte dazu aufs passendste die Idee der Schönheit (*αὐτὸ τὸ κάλλος*): *κάλλος γὰρ μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον* (p. 250 D.). Die ganze, unvergleichlich schöne Schilderung, wie die menschliche Seele, etwas Schönes erblickend, unter Schmerz und Freude allmählich sich wieder der Idee der Schönheit erinnert, hier zu wiederholen, würde zu weit führen.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass in der neueren Zeit die platonische *ἀνάμνησις* unter dem Namen Apriorismus, freilich immer mehr vertieft, bei den grössten Philosophen, bei Cartesius, Leibnitz, Kant, wieder aufgetaucht ist.

